59e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 42 20 OCTOBRE 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

LE DROIT DE GRÈVE

En face de l'agitation sociale qui se manifeste en France à intervalles rapprochés, sans jamais s'arrêter, et qui, dans ses phases aiguës, entraîne une paralysie plus ou moins complète de l'économie du pays, certains en arrivent à douter de la légitimité des grèves.

Il est certain que les pertes causées par celles-ci sont ruineuses et semblent le devenir de plus en plus. M. Robert Schumann a pu chiffrer ainsi quelques-unes des pertes matérielles dues aux grèves de novembre-décembre 1947 : « Plus de 2 millions de tonnes de charbon, plus de 400.000 tonnes de fonte et d'acier, des chargements entiers de ravitaillement ». La grève générale des mineurs en octobre 1948 ne fut pas moins catastrophique pour l'économie française : puits inondés, abandon des mesures de sécurité, etc...

On estime qu'en 1947, 22.700.000 journées de travail ont été perdues pour fait de grève.

Devant l'étendue de la perte, on peut se demander si de tels arrêts de travail ne sont pas une atteinte grave au bien commun de la nation et si leur légitimité peut encore être soutenue.

* *

Dans son message de déc. 1947 sur le droit de grève, le cardinal Suhard relevait la gravité des grèves dont « l'ampleur met en cause la vie même de la nation ». De même la déclaration des Cardinaux et Archevêques de France d'oct. 1948 signalait qu'il n'est pas permis d'user de la grève « de telle sorte qu'elle finisse par léser la nation elle-même et par porter atteinte à l'autorité de l'Etat ».

Or un fait indéniable que le P. Desqueyrat mettait parfaitement en lumière dans un article des *Travaux de l'Action Populaire,* de février 1949, que nous utiliserons largement, c'est que la grève est devenue, par la force des choses, une grève politique. Politique non pas spécialement en tant que dominée par un parti et utilisée à ses fins, mais politique fondamentalement, en ce double sens : qu'elle entrave la vie de la nation entière et qu'elle s'en prend à l'Etat.

Il importe de comprendre que ce nouvel aspect de la grève est un résultat inévitable de notre économie actuelle sous régime dirigiste.

D'une part c'est l'Etat qui fixe les salaires. Ce sera donc lui que la grève cherchera à atteindre, s'il se refuse à les augmenter, ou à améliorer le pouvoir d'achat. Et, d'autre part, faire pression sur l'Etat exige un grand déploiement de forces, capable de paralyser en partie l'activité du pays en vue d'obliger le gouvernement à changer d'attitude.

D'où l'apparition depuis plusieurs années, depuis 1936, selon l'estimation du P. Desqueyrat, de grèves qui intéressent une branche considérable de l'économie du pays : mines, sidérurgie, fonctionnaires, S. N. C. F. Elles adoptent parfois la forme de grèves tournantes, en s'appliquant alternativement et pour une durée limitée à tel ou tel service d'intérêt public : gaz, électricité, transports. Certaines, même strictement parisiennes, suffisent à forcer la main au gouvernement en rendant la situation de la capitale intenable : grève du métro par exemple. D'ailleurs la pression sur l'Etat est d'autant plus forte que le public est lui-même plus largement touché et gêné. Qu'on se rappelle la grève des services de nettoyage de la ville de Paris, qui fit s'accumuler sur les trottoirs de la capitale des tas nauséabonds et chaque jour grandissants d'ordures ménagères.

Atteindre le public est ainsi un important moyen de pression, à la condition qu'il soit employé avec mesure. On se gardera bien d'imposer à la population des privations insupportables, dans la crainte qu'elle ne fasse chorus avec le gouvernement contre les grévistes. Ainsi l'eau ou l'électricité pourront être coupés, mais à certaines heures seulement, et sans priver ni les hôpitaux, ni les maternités.

La grève n'est donc plus ce qu'elle était autrefois, à savoir un conflit localisé à une entreprise ou à une agglomération. Elle s'étend nécessairement aujourd'hui à une portion considérable de l'économie du pays. Ce n'est plus entre des ouvriers et des patrons qu'elle s'exerce, mais de plus en plus entre une masse importante de salariés et l'Etat. C'est en ce sens qu'on peut dire de toute grève qu'elle est devenue politique.

* *

Nous pouvons alors nous demander si l'apparition d'une économie moins dirigiste n'atténuera pas ce caractère politique de la grève et si l'on peut espérer que les conflits à venir seront moins redoutables pour la vie de la nation. Il ne le semble pas, même dans l'hypothèse de la liberté rendue aux salaires. Il appartiendra alors aux conventions collectives de fixer les rémunérations du travail et de le faire, non pas sur le plan de l'entreprise, mais dans le cadre de chaque branche économique distincte : métallurgie, mines, textile, bâtiment, etc... Patrons et ouvriers se mettront d'accord sous le contrôle de l'Etat dans la fixation des salaires et de leur hiérarchie à l'intérieur de la profession. Or tout conflit au sujet de cette fixation, s'il ne peut être résolu par la conciliation, entraînera la grève dans toute la branche économique intéressée. Le conflit ne pourra rester sur le plan local, il s'étendra à l'ensemble de la pro-

fession réglementée par la même convention collective. Son ampleur sera nationale.

De plus l'Etat ne pourra rester indifférent dans la fixation des salaires par les conventions collectives. N'est-il pas lui-même un des principaux intéressés, en qualité d'employeur ? M. J. Schwartz, dans la revue *Réforme,* du 3 mai 1947, montre qu'à l'heure actuelle l'Etat est le plus gros patron de France : « Il gère par des sociétés aux statuts très divers 50 0/0 de l'économie du pays et il emploie plus de 40 0/0 de la population active ». C'est pourquoi « il aura toujours voix prépondérante chez les patrons au sein des commissions paritaires », et, ajoute le P. Desqueyrat :

« Tant que les conventions collectives auront besoin d'une homologation ou d'un agrément de l'Etat pour devenir obligatoires, il est peu probable que l'Etat homologue ou agrée passivement tout ce qu'on lui présentera. Cette passivité est d'autant plus incertaine que nous sommes en économie dirigée... Quant à croire que l'Etat moderne abandonnera aux commissions paritaires un large pouvoir réglementaire, mieux vaut ne pas y compter. »

Enfin pour être fidèle à la réalité sociologique, il faut bien reconnaître une certaine connexion entre l'aspect politique de la grève, tel que nous venons de l'expliquer, et son utilisation à des fins politiques au sens partisan du mot. Sans doute il paraît difficile qu'une grève puisse être déclenchée uniquement pour soutenir la cause d'un parti politique, sans s'appuyer sur une revendication professionnelle, susceptible de lui donner une certaine justification aux yeux de l'ensemble des travailleurs. Cependant même avec une raison professionnelle suffisante au point de départ, elle risque fort en cours de route d'être exploitée pour d'autres buts (cf. *Etudes,* janv. 1949 : *Propos autour d'une grève,* par Jacques Louis-Philippe). « Il est bien évident qu'en démocratie la grève heurte le ou les partis au pouvoir et qu'elle sera exploitée souvent par l'opposition » (Desqueyrat). La grève des mines d'octobre 1948 n'avait-elle pas pour but de s'opposer à l'application des fameux décrets Lacoste au sujet desquels les *Travaux de l'Action Populaire* de févr. 1949 font les remarques suivantes :

« Il est possible que, en ordonnant la grève, la C. G. T. ait obéi à des mobiles politiques, à des mots d'ordre de l'étranger ; il n'en est pas moins certain que les décrets Lacoste, édictés à un moment où l'ouvrier voyait son pouvoir d'achat gravement compromis par le déséquilibre croissant des salaires et des prix, eussent suffi à déclencher la cessation du travail dans les mines. Dans leur ensemble, les mineurs étaient décidés à la grève et il n'y a pas eu à leur forcer la main » (p. 107).

Nous ajoutons d'ailleurs que son utilisation ultérieure à des fins partisanes n'est pas douteuse.

* *

Ainsi, et quoi qu'il en soit de ce dernier point de vue, nous remarquons que la grève prend nécessairement et de plus en plus une allure politique, en ce sens qu'elle devient une lutte contre l'Etat, contre le gouvernement de la nation. Et le P. Desqueyrat n'hésite pas à la qualifier de rébellion ou d'insurrection.

Elle se rapproche alors sensiblement de la forme de grève particulière aux fonctionnaires. De même que l'arrêt des services publics est une atteinte directe et immédiate au Bien Commun de la nation, de même toute grève par l'ampleur qu'elle tend à prendre, lèse gravement la nation elle-même. Grève des fonctionnaires et grève des travailleurs finissent par revêtir le même caractère. L'Etat semble cependant vouloir maintenir entre elles une distinction, c'est son droit strict ; et en outre au sein des fonctionnaires il cherche à tracer des règles plus intransigeantes pour les cadres supérieurs et pour les fonctionnaires exerçant une autorité par opposition à ceux qui n'exercent qu'une gestion. En fait et pratiquement le droit de grève leur a été reconnu comme aux autres travailleurs.

Devant de tels changements il y a lieu de poser sur des données nouvelles le problème de la légitimité du droit de grève.

Le cardinal Suhard dans son message de déc. 1947 nous en apporte la raison fondamentale, lorsqu'il dit :

« Cent ans d'histoire nous ont appris qu'elle (la grève) a été souvent la seule arme efficace des travailleurs pour faire triompher leurs justes revendications. »

Il s'agit donc d'une légitimité de fait, mais qui s'appuie sur le droit de tout homme à vivre de son travail et à en faire vivre sa famille. Puisqu' « à l'impossible nul n'est tenu », il convient aussi d'ajouter que : « à l'injustice nul n'est tenu ».

La résistance à une loi injuste est toujours un droit, elle est parfois un devoir. Et c'est en tant qu'elle est la seule arme efficace que la grève devient légitime. Il s'agit donc d'un cas de légitime défense, entraînant l'usage de la force pour suppléer à la carence du droit et de toute autre possibilité de défense. C'est ainsi que dans tout le courant du XIX^e^ siècle elle a été pratiquement le seul moyen de lutter « contre un état de misère imméritée » et de conquérir, avec le droit syndical, le statut actuel reconnu au travail.

Or dans ce même message « l'archevêque de Paris tenait à dire hautement qu'il estimait légitimes les revendications de ceux qui réclament le salaire minimum vital au-dessous duquel il n'est pas possible à un homme de nourrir sa femme et ses enfants ».

Ainsi cet emploi de la force est légitime lorsqu'il correspond à la seule possibilité de sortir d'une situation injuste ou inhumaine. Sans doute le Bien Commun va en souffrir, de grosses pertes économiques vont en résulter. Mais n'est-il pas contraire au Bien Commun de maintenir des êtres humains à un niveau de vie insuffisant et incompatible avec leur dignité d'hommes ? de mettre l'économique au-dessus de l'humain, le profit au-dessus du travailleur ? de préférer l'argent à la vie ? C'est pourquoi Mgr Ancel, dans une déclaration de janvier 1948, n'a pas hésité à dire qu' « un pays dans lequel les ouvriers ne reçoivent pas le salaire vital est en état de péché ». Et il reconnaît que « seule une impossibilité absolue pourrait dispenser l'employeur (Etat ou entreprises privées) de donner aux travailleurs leur salaire vital ».

Aussi, sauf ce cas d'impossibilité qui ne se rencontre guère dans une économie de temps de paix, des injustices sociales graves ne peuvent être acceptées. La société ne doit pas les tolérer. Et si elle ne veut rien faire et ne fait rien pour les faire disparaître, l'usage du droit de grève est alors pleinement justifié. Il faut cependant à la base une revendica-

tion *vraiment légitime,* comme par ex. : le salaire vital et non pas un sursalaire.

Par contre toute revendication extra-professionnelle, de l'ordre de la politique partisane, ne saurait justifier le déclenchement d'une grève. Ses buts doivent être exclusivement professionnels. Pourtant, nous ne nous étonnerons pas si, s'appuyant sur des motifs légitimes, la grève semble dévier vers des fins politiques. C'est contre ce danger menaçant qu'il faut prémunir les travailleurs afin qu'ils maintiennent leur action sur le seul terrain légitime : la profession. L'unique exemple de grève non-professionnelle qui se soit révélé justifié fut celui des travailleurs parisiens en août 1944, car il s'agissait d'une véritable insurrection contre les Allemands pour les obliger à libérer la capitale. Grève politique au sens de défense de la Cité et non au sens de luttes partisanes au sein de la Cité.

* *

En plus de la légitimité du motif invoqué : la revendication proprement dite, un certain nombre de conditions doivent être en outre respectées sous peine d'entraîner des abus moralement condamnables. Le cardinal Suhard rappelait :

> « Il n'est pas permis d'utiliser le droit de grève injustement ou inconsidérément. Car la grève est une arme dangereuse. Aussi ne doit-on l'employer qu'en dernier ressort et convient-il de laisser aux travailleurs eux-mêmes le soin d'en apprécier la nécessité en toute liberté. »

Détaillons chacune de ces conditions traditionnellement demandées par les théologiens moralistes pour user légitimement de la grève.

1°) Celle-ci ne doit pas être déclenchée injustement ou inconsidérément.

Il faut donc d'abord que son motif soit légitime. Nous l'avons dit dans le paragraphe précédent. De plus elle ne doit être utilisée,

— ni trop souvent car on risquerait d'enlever à cette arme une partie de sa force en la déconsidérant aux yeux des travailleurs. N'oublions pas que ce n'est pas de gaieté de cœur que les ouvriers font la grève. Ils savent les souffrances qu'elle entraîne dans les familles et s'ils s'y résolvent, c'est normalement sous le coup de la nécessité ;

— ni de manière déraisonnable, c'est-à-dire sans qu'il y ait espoir d'arriver au but cherché.

Sans doute, le motif doit donc être suffisamment grave et important, chacun est mauvais juge dans sa propre cause. Néanmoins il appartient aux organisations professionnelles, aux syndicats, mieux informés que de simples travailleurs, de s'assurer de la justesse et de l'opportunité d'une grève avant d'inviter leurs adhérents à la déclencher.

2°) On ne doit l'employer qu'en dernier ressort après avoir épuisé tous les autres moyens de conciliation.

Il faut évidemment regretter que ceux-ci soient réduits actuellement à bien peu de chose, puisque la procédure de conciliation et d'arbitrage, qui avait été instituée en 1936 et rendue obligatoire en 1938, a été suspendue au moment de la guerre et de nouveau en 1946. Il semble que l'Etat n'y soit pas favorable, car devenu partie à la grève en qualité de patron, il ne tient aucunement à se soumettre à une conciliation ni à un arbitrage, où il paraîtrait abdiquer une partie de sa souveraineté. Et pour la même raison il ne peut plus prétendre jouer son rôle traditionnel d'arbitre ou de juge. Or comme les conflits se nouent entre l'Etat et de grosses collectivités économiques, ne faut-il pas chercher un intermédiaire, un arbitre qui puisse se faire entendre des deux parties et imposer sa décision ? Y a-t-il à l'intérieur de la nation un corps constitué assez indépendant politiquement, assez représentatif des diverses classes sociales, et d'une autorité suffisamment reconnue par tous pour pouvoir dirimer de tels conflits ? Et l'Etat acceptera-t-il de se soumettre à l'arbitrage d'un tel organisme ?

Ou bien faudra-t-il porter le différend devant un organisme international jugeant au-dessus des partis, et dans l'intérêt non seulement du pays envisagé, mais aussi de la communauté des peuples ? Le développement actuel de la solidarité économique entre les nations devient si fort qu'un grave conflit à l'intérieur d'un Etat ne peut laisser indifférents les autres Etats associés. Mais là encore se posera la question de la compétence, de l'impartialité et de l'autorité d'un tel organisme.

Quoi qu'il en soit de ce problème, ce qu'il faut d'abord obtenir c'est la réorganisation de la conciliation et de l'arbitrage au sein des conventions collectives. Tout conflit, s'il ne peut être réglé à l'amiable dans un délai déterminé, devrait être obligatoirement porté devant un organisme paritaire chargé de la conciliation. En cas d'échec, alors, interviendrait l'arbitrage. Une telle organisation tendrait nécessairement à restreindre l'usage de la grève, et à remplacer cet emploi de la force par une action légalement réglementée.

Or on prétend que la réglementation du droit de grève est une utopie et qu'elle ne saurait être admise par les organisations ouvrières. Elle apparaîtrait comme une limitation du droit de grève ; les délais qu'elle imposerait émousseraient la combativité des ouvriers et rendraient impossible leur cohésion morale. « En réalité, écrit *l'Aube* du 7 juin 1948, réaction instinctive, réaction vitale et spontanée, la grève échappe à la réglementation juridique. Elle est sur le plan de la vie et non sur celui du droit. » — Nous pensons au contraire qu'une réglementation du droit de grève est possible et souhaitable. Dès maintenant nous constatons que les grèves ne sont déclenchées qu'après une série de démarches faites auprès des pouvoirs publics, et après l'expiration de délais parfois fort longs. La classe ouvrière assez souvent ne se laisse pas entraîner par de simples mouvements d'humeur, elle ne déclenche la grève qu'après réflexion, sachant ce qu'il lui en coûte. Elle saurait aussi bien accepter et suivre des règles d'action qui sans lui enlever le droit de faire la grève, permettraient la solution pacifique de nombreux conflits pour le plus grand bien des travailleurs et de la communauté nationale, voire même internationale.

Si la légitime défense reste un droit imprescriptible, elle ne doit pourtant s'exercer que dans des cas limites où la protection des citoyens par la Société est inefficace. Cette protection doit être renforcée de façon à réduire au minimum l'usage de la force brutale. Il en est de même pour le droit de grève, qui présente une si frappante analogie avec le fameux « droit de guerre ».

3°) Il faut enfin laisser aux travailleurs le soin d'apprécier la nécessité de la grève en toute liberté.

Certes, il ne s'agit pas d'éliminer les syndicats des conflits sociaux. Leur rôle apparaît, au contraire,

comme nécessaire pour apprécier la gravité de la situation et la possibilité d'action pour discipliner le mouvement.

Cependant c'est aux travailleurs eux-mêmes qu'il appartient de déclencher en toute liberté le mouvement de grève. C'est à eux de décider de leur sort et de prendre leurs responsabilités. Le syndicat ne doit pas le faire à leur place, mais les éclairer sur les nécessités de l'action comme sur les dangers.

Malgré certaines difficultés matérielles relatives à l'organisation de la consultation ouvrière et à son étendue, les faits de grève récents montrent qu'une telle consultation est possible et dans des conditions suffisantes de liberté et de clarté, pourvu que partout des syndicalistes capables fassent prévaloir le droit des ouvriers à prendre eux-mêmes la décision de la grève.

* *

Mais alors se posent deux problèmes complémentaires : celui de la rupture du contrat de travail et celui du droit à la liberté du travail.

Juristes et théologiens ont longtemps débattu la question de savoir si la grève entraînait la *rupture du contrat* de travail ou seulement *sa suspension*.

Dans le premier cas, le patron ne serait pas tenu de reprendre les ouvriers grévistes tandis qu'il y serait obligé dans le second. Une jurisprudence de plus en plus nettement établie dirime pratiquement la controverse en déclarant que la grève ne rompt pas le contrat. On ne parle d'ailleurs plus guère de rupture ni de suspension de contrat. Ce qui est discuté c'est la question de la légitimité ou de l'abus de l'arrêt du travail. L'abus consisterait, selon la jurisprudence, à déclencher une grève sans délai de préavis ou bien en vue d'obtenir des employeurs une violation de la loi. Il pourrait être alors considéré comme entraînant la rupture du contrat.

Parmi ces abus du droit de grève, n'y aurait-il pas également celui qui consiste à *s'opposer à la liberté du travail ?* Si une majorité se révèle en faveur de l'arrêt du travail, a-t-elle le droit d'imposer sa volonté à la minorité ?

Deux droits s'affrontent, en effet : celui de la liberté du travail et celui de la solidarité ouvrière. Il semble que si toutes les conditions de légitimité, effort de conciliation préalable, chance de succès, sont réalisées, la loi de solidarité l'emporte. Car respecter le droit de la minorité serait mutiler gravement le droit collectif à la grève et, pratiquement, lui enlever une grande partie de son efficacité. Il faudra en conséquence, par des caisses d'entr'aide, permettre à tous de subvenir à leurs besoins essentiels durant cet arrêt du travail. Mais il est à désirer que devant un mouvement de grève, les différents syndicats puissent s'entendre pour une action commune, afin d'assurer à la grève la quasi unanimité des suffrages ouvriers. Il faut pour cela que le motif soit suffisamment grave et reconnu par tous. De toute manière, la violence est interdite à l'égard des non-grévistes : on recourra à la persuasion pour les amener à cesser le travail.

L'occupation des ateliers et des bureaux est souvent la manière pratique des grévistes d'imposer leur volonté à la minorité. Cette manière de faire n'est pas reconnue par notre législation. En fait elle semble de plus en plus être passée dans l'usage. Moralement elle n'est, sans doute, pas pleinement condamnable, dans la mesure où on admet une certaine évolution dans la conception même de la propriété. L'entreprise n'est pas *uniquement* la chose du patron. Elle a une certaine valeur de communauté et l'ouvrier n'y est pas totalement étranger. Son travail crée en effet un lien réel avec l'entreprise à laquelle il convient de le considérer comme associé. — Il y a là une question importante et complexe que nous ne pouvons traiter dans cet article. Ajoutons cependant que c'est sans doute cet aspect nouveau de l'entreprise qui permet de comprendre pourquoi la grève ne rompt pas le contrat de travail. Et d'autre part il rend plus absolue encore l'obligation qu'ont les grévistes de respecter intégralement le matériel de l'usine et d'en assurer l'entretien.

* *

La constitution française du 27 octobre 1946 a inscrit le droit de grève parmi les droits fondamentaux du citoyen. « Le droit de grève s'exerce dans le cadre des lois qui le réglementent. » Or jusqu'ici cette réglementation n'est qu'à l'état de projet. Cependant les orientations de la jurisprudence devraient permettre l'élaboration d'un statut de la grève, dont les grandes lignes seraient celles indiquées par le cardinal Suhard dans son message de décembre 1947. Un point particulièrement important et délicat sera la remise sur pied de la procédure de conciliation et d'arbitrage. Mais c'est là une nécessité grave si l'on veut éviter les abus dans l'usage du droit de grève. Il convient que dans un pays évolué socialement comme le nôtre, l'emploi de la force et de la violence soit limité au minimum, qu'il soit canalisé afin de ne pas s'exercer au préjudice de toute la nation, et finalement des travailleurs eux-mêmes : faire la grève pour obtenir une augmentation de salaire se révèle finalement inefficace si les prix augmentent dans la même proportion. Ce n'est pas à dire qu'il faille laisser les travailleurs à un niveau de vie insuffisant ; ils ont un droit strict au salaire vital. Et la société n'a pas le droit de le leur refuser.

La solution à préconiser est celle d'une meilleure distribution du revenu national. Or il est évident qu'accédant à sa majorité et participant plus étroitement à la vie de l'entreprise, la classe ouvrière est appelée à prendre des responsabilités de plus en plus grandes dans l'ordre économique; l'évolution du contrat de salariat la prépare à participer de plus en plus à la propriété, à la gestion et aux bénéfices des entreprises ; l'extension de ces responsabilités entraîne un droit plus large à profiter du revenu national. Mais la grève se révèle impuissante à lui procurer cet avantage, car l'eût-elle obtenu momentanément, voici que les autres catégories sociales vont chercher elles aussi par la grève ou par tout autre moyen à retrouver leurs avantages perdus. Ce n'est pas l'emploi de la force brutale qui permettra de donner à chacun sa part légitime du revenu national. Car c'est une tâche difficile qui exige de minutieuses études et un climat social de compréhension mutuelle et de sens communautaire.

Souhaitons qu'une judicieuse organisation corporative permette la solution amiable des conflits du travail et évite un recours trop fréquent à l'arme de plus en plus redoutable qu'est le droit de grève.

L. Viollet.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai lu avec intérêt votre réponse (n° 57, page 553) à la question qui vous était posée : « L'intention chez un fiancé de *garder une maîtresse* est-elle contraire à l'unité du mariage ? »

Après réflexion, j'incline vers votre solution, quoique moi aussi, j'aie enseigné l'opinion contraire, et j'en tiendrai compte. Cependant, je voudrais mieux voir comment se concilie votre opinion, avec celle de M. A. Martin, dans son ouvrage qui est entre les mains de beaucoup de prêtres, *Le Mariage. Précis théologique et canonique*, et où il est dit, à propos du consentement conditionnel qui rend le mariage invalide : « Art.. IV. Consentement conditionnel... N° 2 : contre le droit à la fidélité mutuelle. (Ex. Si vous me permettez d'avoir une maîtresse) ». (Page 41 de la 5e édition 1945).

— Le texte de l'interrogatoire mis entre nos mains par notre diocèse me semblait laisser supposer que la volonté d'avoir une maîtresse rendrait nul le mariage. Voici le texte, élaboré par M. le chanoine Le Picard, docteur en droit canonique, bien connu par un livre sur le divorce : « Se marier, c'est s'unir à une femme qui soit l'épouse unique. Tout manquement à la fidélité promise est un très grave péché. Le refus délibéré de s'engager à la fidélité serait plus criminel encore *et ferait perdre au consentement manifesté toute valeur*. Se marier en se donnant à demi et en se réservant d'avoir des rapports avec une autre personne, ce n'est pas se marier. »

R. — Le cas proposé était donc celui-ci : un fiancé veut bien se marier, *mais à condition* qu'il puisse garder sa maîtresse. Un tel mariage peut-il être valide ? — Nous avons répondu affirmativement. Quelques-uns de nos amis et abonnés auraient penché plutôt pour une réponse négative, et seraient heureux que nous revenions sur ce sujet. Nous le ferons bien volontiers, pour leur donner tous les apaisements désirés.

Au fond, toute la question revient à savoir si nous nous trouvons en présence d'un consentement conditionnel ou pas. Les mots : « *à condition qu'il puisse garder sa maîtresse* », peuvent s'entendre de deux façons :

1. — Ils peuvent marquer chez celui qui les prononce, la volonté de se réserver *le droit* d'avoir des relations sexuelles avec une femme autre que son épouse, parce qu'il n'entend pas donner à cette épouse le « jus in corpus *perpetuum et* EXCLUSIVUM *in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem* » (can. 1081). Ces relations ne lèseront pas le droit de l'épouse, puisque la maîtresse aura, en définitive, le même droit que l'épouse légitime, droit qui a été expressément réservé au moment du consentement matrimonial. L'épouse n'aura pas le droit de se plaindre, puisqu'on ne lui a pas cédé le droit à l'exclusivité des relations sexuelles. — Le mariage, contracté avec cette condition, est *certainement invalide*, car le consentement donné exclut positivement l'une des propriétés essentielles du mariage, c'est-à-dire « *debitum servandi fidem* ». C'est ce que rappelle le can. 1086, § 2 : « Si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum, aut omne jus ad conjugalem actum, vel *essentialem aliquam matrimonii proprietatem, invalide contrahit.* »

Et M. A. Martin s'exprime très justement en donnant comme exemple de consentement conditionnel, entraînant l'invalidité du mariage, le fait d'un homme qui dirait à sa fiancée : « Je ne vous épouse qu'à condition que *vous me permettiez* d'avoir une maîtresse, c'est-à-dire que *vous me laissiez le droit* d'avoir une maîtresse. » Car alors il n'y a eu ni *traditio* ni *acceptatio juris in corpus exclusivi.*

2. — Mais les mots : « *à condition qu'il puisse garder une maîtresse* », peuvent aussi avoir un autre sens et ne signifier que ceci : « J'ai une maîtresse, une femme qui n'est pas mon épouse et dont je ne veux pas faire mon épouse : elle reste une maîtresse, c'est-à-dire la femme avec laquelle sont illégitimes les relations sexuelles. Jusqu'ici ces relations étaient illégitimes parce que contraires à la chasteté. Après mon mariage, elles le seront à un autre titre encore, parce que contraire à la justice et aux droits sur moi de la femme que je vais épouser. Mais je n'ai ni la force ni la volonté de rompre avec cette femme et de renoncer à cette relation. Je me marie, mais à cette condition que l'on n'exige pas de moi *cette rupture effective.* »

Une telle disposition chez le futur est très répréhensible. Elle ne rend toutefois pas le mariage invalide. Autre chose en effet est la possession d'un droit et l'usage ou exercice de ce droit ; autre chose la volonté d'accepter ou de prendre une obligation, autre chose la fidélité aux obligations prises.

Cette distinction est légitime. Elle est admise par les théologiens. Le Tribunal de la Rote en fait usage. Il le fait notamment dans les considérants d'une cause matrimoniale dont la sentence a été prononcée le 10 juin 1947 et a été publiée par les « *Periodica de re morali* » de l'Université Grégorienne (juin 1948, p. 119 à 130). Dans ces considérants, nous lisons en effet le passage suivant : « *Propositum adulterandi non irritat matrimonium,* cum ejusmodi pravum propositum *non respiciat ipsam obligationem ad fidelitatem servandam, sed tantum obligationis adimplementum.* Sed aliter sentiendum est si contrahens explicite habet intentionem *se non aliter obligandi nisi cum tali restrictione,* contraria naturæ matrimonii. Ratio evidens est, quia tunc propositum adulterandi non contradistinguitur ab intentione contraria bono fidei. » Et plus loin, les considérants distinguent encore entre « *libertas facti* seu possibilitas abutendi et adulterandi » qui n'annule pas le mariage et « libertas quæ oritur *ex obligationis recusatione* » qui, celle-ci, invalide le mariage.

Si donc « *pouvoir garder sa maîtresse* » signifie qu'on entend se réserver *le droit* d'avoir une maîtresse et qu'on *ne reconnaît pas contracter par le mariage* L'OBLIGATION DE LA FIDÉLITÉ *à son épouse :* un tel acte de volonté invalide certainement le mariage, puisque le contrat est vicié dans l'une de ses clauses essentielles. Le contractant est censé céder tous ses droits en la matière et il en retient un. Or, donner et retenir ne vaut.

Si « *pouvoir garder sa maîtresse* » signifie, non pas la volonté, dont nous venons de parler, de ne pas inclure dans le consentement conjugal la cession de tous les droits et l'acceptation de principe de toutes les obligations que comporte normalement le contrat matrimonial; mais simplement l'affirmation qu'on est décidé à persister dans une conduite qui sera un *manquement aux obligations acceptées en principe* et une *violation des droits reconnus et cédés à une au-*

tre personne : alors le mariage conclu sera une violation sacrilège du sacrement reçu, mais il ne sera pas invalide. Et en ce cas, ce n'est pas à l'unité du mariage qu'il est porté atteinte, mais à une autre de ses propriétés : le *bonum fidei*.

La réponse que nous avons donnée se basait sur cette seconde acception des mots : « *pouvoir garder sa maîtresse* ». Et nous persistons à croire, — mais ceci est une opinion personnelle, — que la volonté, même exprimée catégoriquement, de garder une maîtresse signifie plus souvent la revendication d'une liberté *de fait* que la revendication d'une liberté *de principe et de droit*. Car en fait, quelqu'un qui se marie, — qu'on excuse cette vérité de La Palisse, — entend se marier ; donc faire tout ce qu'il faut pour être vraiment marié et donner le consentement requis pour que le contrat qu'il va passer, en présence de l'Eglise, avec la femme dont il veut désormais qu'elle soit son épouse légitime, soit vraiment un contrat matrimonial. « *Internus animi consensus*, précise le Droit canon, semper præsumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis » (can. 1086, § 1).

Cependant, et nous le reconnaissons volontiers, dans certains milieux déchristianisés et profondément gangrenés par un dévergondage des mœurs qui n'est plus seulement de l'immoralisme, mais qui est de l'amoralisme, un homme qui déclare, avant le mariage, vouloir garder une maîtresse, peut considérer que le fait de prendre femme ne lui enlève pas *le droit* d'avoir des relations sexuelles avec d'autres femmes. Qu'avec celle qui va devenir son épouse, il consente à la formalité d'un mariage religieux, ce ne serait pas par conviction, pour recevoir un sacrement, ce serait uniquement par convenance mondaine, pour s'assurer les avantages de fortune, de considération ou autres, que procure une situation légalement régulière.

Avec des hommes ayant cette mentalité, il pourra arriver fréquemment que leurs paroles devront être prises dans le premier sens que nous avons indiqué. Si le prêtre acquiert la conviction que c'est bien ainsi qu'il faut traduire l'expression de leur volonté de garder une maîtresse, il devra refuser de célébrer un tel mariage. C'était peut-être le cas du prêtre qui avait posé la question résolue dans notre précédent article, et s'il en était ainsi, ce prêtre n'avait pas induit en erreur celui qui lui avait fait une telle déclaration et il n'a pas à modifier son attitude. Dans notre réponse nous n'avons envisagé que ce qui arrive d'ordinaire en milieu encore bien chrétien, à savoir la fidélité aux engagements pris. Mais nous n'avons aucunement voulu exclure l'autre hypothèse où le consentement matrimonial serait substantiellement vicié par une réserve dans l'engagement lui-même.

Nous nous associons pleinement aux sages paroles de l'un de nos vénérés correspondants, que nous remercions très sincèrement, — ainsi que tous ceux qui nous ont écrit à ce sujet, — et qui nous disait, après avoir rappelé la distinction entre le droit et l'usage du droit, l'obligation et la fidélité aux obligations :

« Tous nos prêtres ne le savent pas. Ils ont pourtant lu la chose dans leurs manuels. Mais quelques-uns peuvent l'avoir oublié, et lisant dans l'*Ami du Clergé* qu'ils estiment fort, que cette condition de garder une maîtresse n'infirme pas la validité du mariage, ils en concluront qu'il en est toujours ainsi. Désormais lors des interrogatoires, ils seront donc tranquilles sur ce point. Et même comme le prêtre *moyen* aime à simplifier, ils risqueront de généraliser et croiront que l'intention ou la condition de divorcer, ou d'exclure les enfants, ne va pas plus contre la validité du mariage que celle de garder une maîtresse ou un amant. J'exagère peut-être ; mais ce n'est pas sûr. »

Pour parer à cet abus possible, nous faisons donc la présente mise au point. Nous en profiterons pour tirer une conclusion pratique.

La condition de garder une maîtresse, lorsqu'elle est formulée, est d'ordinaire opposée au respect des obligations assumées dans le mariage plutôt qu'aux obligations elles-mêmes... Mais il peut arriver aussi, — et l'hypothèse n'est pas chimérique, — que la condition de garder sa maîtresse aille contre la substance du mariage. Elle peut en effet, dans certains cas, être contraire à la volonté de donner à son épouse l'exclusivité des relations conjugales. Dans ce cas c'est sur l'engagement lui-même que porte la réserve et non plus sur la fidélité à l'engagement. Puisqu'en ce dernier cas le mariage est invalide et que, lorsqu'un homme proclame son intention de garder sa maîtresse, il y a du moins toujours *péril que le mariage soit nul*, le prêtre qui n'a pas le droit d'exposer un tel sacrement au danger de nullité, se doit d'obtenir pratiquement que le futur renonce à cette condition et cela sous peine de lui refuser son ministère. Et cette renonciation où serait entrée la promesse de rompre avec la maîtresse en question, renonciation et rupture sous la foi du serment et signées par le fiancé, serait à mettre bien en relief dans l'interrogatoire, à toute fin utile.

R.-M. B.

Q. — Serait-il possible à l'*Ami* de délimiter, une fois de plus sans doute, le sens de cette expression : « *Le Supérieur transmet la volonté de Dieu* » ? La jeunesse admet bien que le Supérieur représente Dieu, mais rejette l'idée que la volonté du Supérieur est toujours celle de Dieu, car, dit-elle, Dieu ferait alors mal les choses, quand le Supérieur est capricieux, impulsif et obéit à des motifs humains pour commander.

Comment préciser les deux choses : représentant de Dieu, et volonté du Supérieur exprime la volonté de Dieu ? Quels principes théologiques invoquer ?

R. — Vous avez raison de demander quels sont les principes théologiques à invoquer ici. Seul, en effet, un recours à ces principes peut permettre de déterminer exactement quels rapports existent entre la volonté de Dieu et celle du Supérieur.

Nous allons envisager l'obéissance au sens strict du mot, telle que les auteurs ont l'habitude de la définir d'après l'enseignement de S. Thomas (I^{a}-$II^{æ}$, q. 184) : « Obedientia est virtus inclinans voluntatem ad implendum præceptum alicujus præcipientis, non quatenus est talis vel talis personæ, sed *quatenus est alicujus sufficientis ad præcipiendum* ». Cette obéissance peut se présenter avec des modalités diverses selon qu'elle sera obéissance de l'enfant à ses parents, du citoyen à ses magistrats, du soldat à ses officiers, du religieux à ses supérieurs, de l'élève à ses maîtres, etc. Sans entrer dans le détail de ces particularités, nous ne nous occuperons que de ce qui constitue l'essence même de l'obéissance et qui se retrouve à la base de toute obéissance, quels que soient le détenteur de l'autorité et les subordonnés sur qui s'exerce cette autorité.

Un fait est incontestable : il y a des hommes qui commandent et revendiquent le droit d'imposer leur volonté aux autres ; il y a d'autres hommes qui obéissent et à qui on affirme qu'ils sont tenus de se soumettre aux ordres reçus. Il est cependant une vérité, non moins incontestable que ce fait : c'est que toutes les personnes humaines sont, par nature et en droit, égales entre elles. S'il est donc un seul homme qui ait réellement le droit d'imposer sa volonté à un autre homme, ce ne peut être que parce qu'il a reçu ce droit de quelqu'un qui est au-dessus de toutes les personnes humaines, prises individuellement, et qui possède, lui, par nature, autorité sur elles. C'est ce que Notre-Seigneur rappelait, avec un calme divin et une souveraine dignité, à Pilate revendiquant sur lui un pouvoir discrétionnaire absolu : « Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te délivrer et que j'ai le pouvoir de te crucifier ? » Le Procurateur, en parlant ainsi, s'exprimait avec une précision toute juridique, absolument conforme à un axiome du Droit romain qu'Ulpien, un siècle et demi plus tard, formulera en ces termes : « Nemo qui condemnare potest, absolvere non potest ». A cette prétention, le divin Maître ne répond pas : « Il n'est pas vrai que tu possèdes sur moi un tel droit » ; il se contente de lui opposer une vérité d'ordre supérieur : « *Tu n'aurais aucun droit sur moi, s'il ne t'avait pas été donné d'en haut !* » (Jo., XIX, 11). Cet « *en haut* » d'où vient le pouvoir : est-ce le trône impérial sur lequel est assis, à Rome, César Tibère, ou faut-il le chercher près d'un trône plus élevé ? Notre-Seigneur ne le dit pas, il se contente d'affirmer un principe.

Ce que le Christ n'a pas spécifié, les apôtres le spécifieront avec toute la clarté désirable et nous donneront ce que nous pouvons appeler « *la théologie de l'obéissance aux autorités constituées* ».

S. Pierre écrit : « Soyez soumis à toute institution humaine, à cause du Seigneur, soit au roi, comme souverain, soit aux gouverneurs, comme délégués par lui... Car c'est la volonté de Dieu que par votre bonne conduite, vous fermiez la bouche aux insensés qui vous méconnaissent... » (I Pet., II, 13).

Mais c'est surtout S. Paul qui résumera en un admirable raccourci, toute la doctrine chrétienne sur l'obéissance. « *Que chacun soit soumis aux autorités supérieures ; car* TOUTE AUTORITÉ VIENT DE DIEU *et celles qui existent ont été établies par Dieu. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité se révolte contre l'ordre voulu par Dieu et ceux qui se révoltent ainsi s'attirent à eux-mêmes une condamnation... L'autorité est ministre de Dieu... Aussi faut-il se soumettre, non seulement par crainte de la colère, mais aussi pour obéir à sa conscience* » (Rom., XIII, 1-5).

Dans ce passage, l'Apôtre a directement en vue l'autorité civile. Mais le principe général est applicable à tous les détenteurs légitimes de l'autorité. Ainsi lorsqu'il recommandera, ailleurs, aux subordonnés d'obéir à leurs supérieurs, ce sera toujours à ce motif surnaturel, de la délégation divine, qu'il fera appel. « Femmes, soyez soumises à vos maris, comme il convient, *dans le Seigneur* » (Col., III, 18). « Enfants, obéissez à vos parents, *dans le Seigneur*, car cela est juste » (Eph., VI, 1). « Serviteurs, obéissez à vos maîtres d'ici-bas, avec crainte et respect, d'un cœur sincère, *comme au Christ lui-même*, travaillant non parce que vous êtes vus et pour plaire aux hommes, mais en serviteurs du Christ qui accomplissent *la volonté de Dieu* de toute leur âme. Servez-les de bon cœur, *comme si vous serviez le Seigneur*, et non des hommes » (Eph., VI, 5-7).

Tels sont les principes théologiques qui fondent le devoir de l'obéissance, tout en éclairant les rapports qui existent entre la volonté de Dieu et les ordres donnés par les détenteurs de l'autorité. La doctrine ainsi enseignée peut se ramener à trois points fondamentaux.

1° — En droit et en principe, tout pouvoir vient de Dieu et ne peut venir que de lui. L'homme, en effet, est fait pour vivre en société, société familiale, civile, ou toute autre société particulière dont les circonstances le rendront membres. C'est là une exigence de sa nature, donc voulue par Dieu, auteur de cette nature. Mais, comme l'affirme S. Thomas (Ia-IIæ, q. 96, art. 4) aucune vie sociale n'est possible sans une autorité qui ait pour fin le bien commun de cette société, c'est-à-dire qui puisse, en assurant une action commune, orienter vers un même but, profitable à tous, les énergies et activités des divers individus. En voulant la société pour l'homme, Dieu a donc nécessairement voulu un des éléments essentiels de toute société : l'existence d'un pouvoir, d'une autorité, quelle qu'en soit la forme concrète. C'est ce que S. Paul affirme tout d'abord : « Non est potestas nisi a Deo. »

2° — En fait et dans le concret, ceux qu'on appelle « *les autorités* », c'est-à-dire les détenteurs de l'autorité, sont, eux aussi, voulus, sanctionnés par Dieu. Car l'autorité ne pouvait pas rester quelque chose d'abstrait, et comme en l'air. Il était indispensable que pour devenir effective, elle se réalise et se concrétise dans un organe humain : personne physique ou personne morale. L'organe humain est donc lui aussi voulu par Dieu. C'est ce que S. Paul veut dire quand il affirme : « quæ autem (potestates) sunt, a Deo ordinatæ sunt ». L'Apôtre ne se prononce pas sur la façon dont l'autorité arrivera aux mains de ses détenteurs. Origine directe ou indirecte, médiate ou immédiate du pouvoir, peu importe. Un fait est certain : c'est que les détenteurs de l'autorité sont investis par Dieu et deviennent au sens étymologique du mot, les lieutenants de Dieu. « Dei minister est tibi in bonum ».

3° — De cette double vérité, partie intégrante de la doctrine chrétienne, découle nécessairement la conséquence que tire explicitement S. Paul : « *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit* ». Résister à un pouvoir légitime, c'est se révolter contre l'ordre voulu par Dieu, c'est aller contre la volonté de Dieu. Aussi ne faut-il pas se soumettre uniquement pour éviter le châtiment ; il faut le faire, avec la conviction intime que cette soumission indispensable au maintien de l'ordre social, est formellement voulue par Dieu et qu'en se soumettant à l'autorité, c'est la volonté de Dieu même qu'on accomplit. D'où cette soumission ne sera pas seulement extérieure et forcée ; elle devra être intérieure et volontaire et procéder de la conscience. « Subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscienciam ».

En partant de ces principes théologiques il est aisé de préciser le sens exact de cette expression : « Le Supérieur transmet la volonté de Dieu ». La difficulté soulevée disparaîtra immédiatement, si l'on veut bien considérer que le rapport, qui existe entre la vo-

lonté de Dieu et la chose commandée, est tout autre selon qu'on l'envisage dans le supérieur ou dans le subordonné.

Si l'on envisage la chose commandée dans le supérieur, elle n'a qu'un rapport médiat et indirect avec la volonté de Dieu. C'est ce que nous exprimerions ainsi : « Dieu veut que le Supérieur commande, mais il ne veut pas nécessairement qu'il commande telle chose en particulier ni qu'il la commande de telle façon ». La volonté du Supérieur s'identifie avec la volonté de Dieu en tant que *source* d'obligation ; elle ne s'identifie pas nécessairement avec elle en tant qu'elle détermine *l'objet* de l'obligation.

Le rapport, qui existe entre la volonté de Dieu et la volonté du Supérieur. est le même que celui qui existe entre la volonté de Dieu et toutes les causes secondes par lesquelles Dieu gouverne le monde créé. C'est une loi générale de la Providence que chaque cause seconde est mue par Dieu et agit selon la nature propre que Dieu lui a donnée. Cause seconde voulue par Dieu pour gouverner une société humaine, la volonté de l'homme exécutera la volonté de Dieu, en gouvernant les subordonnés que Dieu lui a soumis, selon les lois de sa propre nature, c'est-à-dire en édictant des lois ou des préceptes, délibérés par son intelligence et imposés par sa libre volonté. Mais en déléguant à telle personne humaine le droit d'exercer l'autorité, Dieu n'a conféré ni l'infaillibilité à son intelligence, ni l'impeccabilité à sa volonté. Il peut donc arriver qu'en prescrivant telle chose particulière, ou bien le supérieur se trompe et n'a pas vu ce qui serait le mieux pour le bien de la société en général ou de tel de ses subordonnés en particulier ; ou bien il subit l'influence de telle passion mauvaise ou de telle personne malintentionnée. Alors se rencontrera ce Supérieur partial, capricieux, impulsif, dur, etc., en qui on prétend ne pas pouvoir reconnaître le canal autorisé de la volonté de Dieu.

S. Pierre et S. Paul n'ignoraient pas la possibilité de telles défaillances chez les détenteurs de l'autorité. S. Paul prévoit que le mari, à qui la femme doit obéir, peut avoir un mauvais caractère, et lui dit : « Viri, diligite uxores vestras et *nolite amari esse ad eas* » (Col., III. 19). Il prévoit que les parents peuvent manquer de douceur, et il leur recommande de ne pas exaspérer leurs enfants par des ordres durs, capricieux, arbitraires ou par des menaces exagérées et des châtiments excessifs. « Et vos, patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros » (Eph., VI, 4). S. Pierre de son côté s'adressant aux esclaves, leur fait cette recommandation typique : « Servi subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, *sed etiam dyscolis* » (I Pet., II, 18). Mais, tout en prévoyant que les détenteurs de l'autorité pourront vicier son exercice, par les défauts de leur gouvernement ou par leur manque personnel de vertu, les deux Apôtres maintiennent fermement que, même en ce cas, l'autorité garde son pouvoir d'obliger et que l'on doit s'y soumettre.

Faudrait-il alors accepter sans contrôle n'importe quelle loi promulguée par un gouvernement humain ou tout ordre et précepte donné par un supérieur ? Non. Puisque l'investiture qu'ils ont reçu n'exclut pas la possibilité de graves défaillances, il peut arriver, et il arrivera de fait, parfois, que telle loi ou tel ordre soit en contradiction avec la loi d'une autorité supérieure : celle de Dieu ou de l'Eglise et qu'elle aille contre le verdict de la conscience dûment informée du subordonné. L'autorité sort alors des limites de ses attributions et cesse d'être cautionnée par Dieu. Ses ordres ne peuvent plus créer une obligation.

Mais en dehors de ce cas, Dieu veut que le détenteur de l'autorité ait le pouvoir d'imposer sa volonté à ses subordonnés. Il commandera à ses risques et périls... C'est *humainement,* c'est-à-dire avec les ressources et les déficiences de son humanité, qu'il gouvernera d'autres hommes. C'est ce qu'exprimait si bien cette parole de Pie XI à un évêque français, venu faire sa visite *ad limina,* peu après l'élection de ce Pontife : « Je n'ai rien fait pour devenir Pape. Si je le suis, c'est que Dieu l'a voulu. Dieu me connaissait parfaitement, tel que je suis, avec mes qualités et mes défauts. C'est tel que j'étais qu'il m'a pris. C'est donc moi, tel que je suis, avec mes qualités et mes défauts, qui dois gouverner l'Eglise ! » S'il arrive que, de l'exercice de l'autorité par un homme faillible, découle pour le subordonné quelques inconvénients et quelques sacrifices personnels, Dieu veut indirectement et dans leur cause ces inconvénients et ces sacrifices, en voulant qu'il y ait, dans la société, pour y maintenir l'ordre et la cohésion, l'autorité soumise aux conditions humaines qui les occasionne ou du moins ne sait pas les empêcher.

Ce n'est pas sans raison qu'on a comparé l'exercice de l'autorité au sacerdoce du prêtre célébrant la messe. Le pouvoir de consacrer validement subsiste quels que soient les défauts du prêtre. S'il est réellement prêtre et que son intention s'adresse à une matière susceptible d'être consacrée : vrai pain de froment et vrai vin de raisins, même s'il est en état de péché mortel, même s'il n'observe pas toutes les rubriques, même s'il agit par simonie ou avec l'intention de faire servir l'hostie, une fois consacrée, à des fins sacrilèges : son pouvoir consécrateur s'exerce et les paroles qu'il prononce ont pour effet de rendre le corps et le sang de N.-S. Jésus-Christ présent sous les espèces sacramentelles. Ainsi en est-il de l'autorité. Si son détenteur la possède légitimement, et si ce qui est l'objet de son commandement est susceptible d'être commandé, c'est-à-dire n'est pas une chose mauvaise en soi, un péché interdit par l'autorité divine, son commandement, même inspiré par le caprice, l'arbitraire, le parti pris, la passion ou autres vues purement humaines, produit son effet et rend obligatoire ce qui est commandé.

Ainsi apparaît la différence de rapport entre la volonté de Dieu et ce qui est commandé, selon qu'on l'envisage dans le supérieur ou dans le subordonné. A supposer même que Dieu n'ait pas voulu directement que le Supérieur donne tel ordre ou le donne de telle façon, étant donné néanmoins que l'objet de cet ordre n'est pas mauvais, en soi, pour celui à qui on l'impose et a été effectivement commandé, Dieu veut que le subordonné qui l'a reçu l'exécute ponctuellement. Donc, en toute vérité, l'objet du commandement est une volonté de Dieu, transmise par le Supérieur à son subordonné. Pour reprendre la comparaison du sacerdoce, la parole préceptive du Supérieur incarne la volonté de Dieu dans l'objet du commandement, comme la parole consécratoire du prêtre incarne le corps et le sang du Christ sous les espèces sacramentelles. Ce qui n'était pas la volonté de Dieu avant d'être commandé, devient volonté

de Dieu une fois commandé, comme ce qui n'était que pain et vin avant la consécration devient corps et sang du Christ après la consécration. En obéissant, le sujet est donc sûr de faire la volonté de Dieu sur lui. D'où l'axiome universellement reçu : Si le Supérieur peut se tromper en commandant, le sujet, lui, est absolument certain de ne jamais se tromper en obéissant.

Cette doctrine chrétienne de l'obéissance trouve une illustration lumineuse en N.-S., dont S. Paul nous dit : « *factus est obediens usque ad mortem* ». En mourant sur la croix, Jésus a fait un acte d'obéissance, de soumission à la volonté de son Père. Ce n'était certainement pas la volonté de Dieu que Pilate condamnât à mort Jésus dont il avait publiquement reconnu l'innocence. Mais, puisque Pilate, par lâcheté et pour ne pas perdre sa place, userait criminellement de l'autorité reçue d'en haut, pour condamner Jésus, puisque, d'autre part, il n'y avait aucune faute pour Jésus à mourir sur une croix, il devenait certain que, pour Jésus, la volonté de Dieu était qu'il se soumette à cette condamnation et meure sur la croix... *Condamner injustement* un innocent est un énorme péché : cela ne peut jamais être la volonté de Dieu. Par contre *subir* une telle condamnation et mourir sur une croix n'est aucunement un péché, cela peut être un acte de vertu : cela peut donc être une volonté de Dieu.

La « jeunesse » dont on nous parle a donc grand tort de rejeter l'idée que la volonté du supérieur exprime, pour l'inférieur, la volonté de Dieu : car s'il peut arriver, — encore que cela arrive beaucoup moins souvent qu'on ne le pense — que Dieu ne veuille pas que telle chose soit l'objet d'un ordre du supérieur, il veut du moins que, si l'acte exigé de l'inférieur n'est pas un péché pour celui-ci, l'inférieur soit lié par l'ordre qui lui est donné. C'est en ce sens que la chose commandée est toujours la volonté de Dieu, sinon pour le supérieur, au moins pour l'inférieur.

R.-M. B.

Q. — Dans l'Extrême-Onction, deux méthodes existent pour les onctions de l'odorat et du goût.

Première méthode : une onction sur chaque narine ; une onction sur les lèvres fermées.

Deuxième méthode : une onction sur le sommet du nez ; une onction près de chaque lèvre, ou même encore, — quoique moins bien ce me semble, — une seule onction soit sur, soit près de la lèvre supérieure ou inférieure.

Les moralistes, quand ils prennent parti, préfèrent en général la première méthode. Elle est donc à conseiller, si évidemment elle est possible. Mais les moribonds ayant toujours, et les malades ayant souvent quelque difficulté à respirer, pourquoi ne pas considérer, — et même *a priori*, — comme plus normale la seconde méthode ?

Personnellement, je me rappelle les difficultés que j'eus quand mon curé me dit de fermer les lèvres, pour me faire une seule onction dessus. *A priori*, j'emploie la seconde méthode, de préférence à la première, et toujours avec double onction sur les lèvres ou près des lèvres.

R. — Il est bien entendu que les méthodes dont parle notre correspondant assurent toutes également la *validité* du sacrement, puisque toutes les onctions requises sont effectivement faites. Il ne peut donc plus être question que de la *licéité* de telle ou telle façon de procéder.

La grande règle de la *licéité*, en fait de l'administration de l'Extrême-Onction, est tracée par une prescription du canon 947, § 1 : « *Unctiones, verbis, ordine et modo in libris ritualibus prescripto, accurate peragantur.* » Celle qui est conforme aux prescriptions du Rituel, tit. V, c. I et II : voilà donc la seule normale *a priori* et la seule licite des méthodes possibles d'administrer ce sacrement. Les onctions doivent être faites rigoureusement avec les paroles, selon l'ordre et de la manière indiqués par la liturgie. S'il reste un doute, ce sera prudence et modestie de nous en tenir à l'interprétation communément présentée par les auteurs autorisés. Et c'est en quoi nous semble avoir erré notre vénéré correspondant, au moins en ce qui concerne l'onction des lèvres.

Toute la question se ramène, en définitive, à déterminer le nombre des onctions à faire. Or si l'on considère d'une part le texte du Rituel et d'autre part la pratique commune, actuellement en vigueur dans le rite latin, le nombre des onctions correspond au nombre des organes ou membres qui sont les instruments de chaque sens. Si à un sens donné correspondent deux organes ou deux membres distincts, on fera deux onctions; sinon on n'en fera qu'une. D'où cette règle formulée par Ærtnys-Damen : « Cum gemina sunt membra, ore excepto, utrumque membrum, incipiendo a dextro, ungendum est, sub una forma » *(Theol. mor.*, t. II, l. VI, n. 537, III). C'est ce qui ressort de la prescription du Rituel : « Dum oculos, aures et alia corporis membra *quæ paria sunt*, Sacerdos ungit, caveat ne alterum ipsorum inungendo, Sacramenti formam prius absolvat quam ambo hujusmodi paria membra perunxerit » (tit. V, c. I, n. 17). Donc pour deux organes ou membres symétriques, une seule formule accompagnant une onction double.

Le rituel insinue cette onction double pour tous les membres, sauf pour la bouche ; car il emploie toujours le pluriel : *ad oculos, ad aures*, etc. En ce qui concerne particulièrement l'onction, correspondant à l'odorat, le Rituel n'emploie pas le singulier, mais le pluriel, *ad nares*, comme pour les yeux, etc. Il considère donc cet organe comme double et ce sont donc les deux narines qui doivent recevoir l'onction. Aussi la pratique la plus générale est de faire une onction sur chacune des narines. Ainsi Ærtnys-Damen dit : « Unctio narium fit super utramque narem » *(Theol. mor.*, loc. cit.).

Cependant comme les deux narines se rejoignent à la base du nez, il est possible de faire l'onction sur chacune des narines, non seulement en faisant une double onction, à droite et à gauche sur le nez, mais aussi en faisant une onction unique à la base du nez. Cela se comprend, car si cette onction est faite comme le demande le Rituel « in modum crucis » et comme l'indiquent les liturgistes « ducendo primam lineam crucis a parte superiori organi, secunda a sinistra ad dextram respectu inungentis » (Cappello) chacune des narines se trouvera ointe de fait et par conséquent, la prescription du Rituel « *ad nares* » se trouvera littéralement respectée. C'est pourquoi la plupart des auteurs indiquent comme licite chacune de ces deux façons de faire. « Unctio narium fit, dit Cappello, aut in extremitate summitatis, et tunc sufficit unica unctio, aut in utraque parte » *(De Extrema Unct.*, n. 83, 2°). De même Marc-Gestermann : « Ungi debent... nares, id est

ambæ narices (foris) vel extremitas summitatis nasi, unica unctione » (*Inst. mor. alph.*, t. II, n. 1875, 2°). Chaque manière de faire est donc licite.

Il ne nous paraît pas qu'il en soit ainsi pour l'onction qui correspond au sens du goût et à la parole, et qui doit se faire sur les lèvres. Ch. de Clercq dit, il est vrai, que l'on peut faire « *une* ou *deux* onctions sur la bouche, selon que les lèvres sont fermées ou non » (Traité de Droit Canon, t. II, n. 242) Mais ceci est en contradiction avec la prescription du Rituel qui ne prévoit pour les lèvres qu'*une* seule onction : « *ad os compressis labiis* ». Les lèvres doivent être serrées l'une contre l'autre, pour cette unique onction. Voilà la méthode normale.

Il peut arriver que le malade ait de la peine à fermer les lèvres. Si le cas se présente, la plupart des auteurs, pour ne pas dire l'unanimité, enseignent qu'il n'y a lieu de faire *qu'une seule onction,* qui se fera sur l'une ou l'autre des lèvres restées entr'ouvertes. Marc-Gestermann : « Ungi debent oculi... os compressis labiis ut una fieri possit unctio. Si hoc non possit obtineri satis erit ut labium inferius VEL superius ungatur » (*Instit. mor.*, t. II, n. 1877). Cappello : « Unctio... oris fit, non in lingua, sed in labiis, ore compresso ; si tamen infirmus labia comprimere nequeat sine incommodo, *satis est ungere unum labium consultius inferius* » (*De Extrema Unct.*, c. II, n. 83).

Nous ne saurions dire pour quel motif Cappello affirme qu'il est plus indiqué de faire l'onction sur la lèvre inférieure que sur la lèvre supérieure. Cela a peu d'importance, puisque la validité du sacrement n'est pas engagée. Ce qui reste bien établi c'est que le Rituel prescrit que l'onction des lèvres soit une onction unique « *ad os, compressis labiis* ». Que cela soit possible, c'est ce qui résulte de la pratique habituelle des prêtres qui administrent l'Extrême-Onction, sans provoquer ni plainte ni protestation de la part des malades. Ce n'est qu'exceptionnellement que l'on fera l'onction « ad os *non compressis labiis* ».

Il n'est donc pas correct de poser en principe : « *A priori* je ne fais pas fermer les lèvres au malade et je fais toujours deux onctions sur les lèvres », puisque le Rituel indique une autre façon de faire. Agir ainsi, c'est certainement témoigner peu de respect envers une loi de l'Eglise.

Du reste il nous semble qu'il serait facile de tout concilier. Le Rituel n'indique qu'une onction : n'en faisons qu'une. Le malade ne peut pas fermer les lèvres : ne les lui faisons pas fermer. Nous désirons cependant que soit ointe chacune des lèvres : oignons les deux lèvres. Il suffit de procéder comme nous l'avons dit plus haut pour l'onction « ad nares », quand elle se fait à la racine du nez et où par une seule onction en signe de croix chacune des narines est ointe. Rien de plus simple que de tracer la ligne verticale du signe de la croix en la commençant sur la lèvre supérieure et en la continuant sur la lèvre inférieure même s'il existe un léger écart entre les deux lèvres ; et de tracer la ligne horizontale sur la lèvre inférieure. C'est du reste ce qui se fait, en pratique, quand les lèvres sont serrées. R.-M. B.

Q. — Qui eût cru que Ste Jeanne d'Arc fut un précurseur du protestantisme ? C'est ce qu'à l'occasion de sa fête nationale j'ai entendu à la Radio de la bouche d'un pasteur protestant. Un de ses juges ayant demandé à Jeanne quelle serait son attitude si l'Eglise lui disait de ne pas croire à ses voix, elle aurait répondu qu'elle n'en tiendrait pas compte, car « *Dieu premier servi !* » frayant la voix aux réformateurs qui préféreraient au jugement de l'Eglise celui de Dieu.

Est-il vrai que la célèbre devise ait été prononcée dans ce sens ? Si oui, que faut-il en conclure ?

R. — « *Dieu premier servi* », — il n'est guère de parole de Jeanne d'Arc plus célèbre et plus belle que celle-là. S'il plaît aux protestants d'y voir un pressentiment, de la part de Jeanne, de la révolte du protestantisme contre l'Eglise, au nom des droits supérieurs de la vérité divine, nous avons le très grand regret de leur répondre trois choses :

1° Ils sont d'accord avec les juges lamentables du procès de Rouen ;

2° Ce faisant, ils sont en contradiction avec la vérité historique ;

3° La meilleure preuve que Jeanne d'Arc n'entendait pas se révolter contre l'Eglise, c'est que l'Eglise a réhabilité Jeanne, en annulant la sentence de Rouen et, de nos jours, en la plaçant sur les autels.

I. — En interprétant le mot de Jeanne au sens protestant d'opposition entre le culte dû à Dieu et l'obéissance à l'Eglise, on entre exactement dans les vues des juges prévaricateurs de Rouen.

Ce fut l'une des roueries les plus perfides de ces juges que de mettre Jeanne en opposition avec l'Eglise. L'acte d'accusation portait en effet cet « *item* », que nous traduisons du texte reproduit dans Quicherat :

« *Item,* ladite Jeanne, avertie de soumettre tous ses dits et faits à la détermination de l'Eglise militante, et la distinction entre l'Eglise militante et l'Eglise triomphante, lui ayant été expliquée, a dit qu'elle se soumettait à l'Eglise triomphante, refusant de se soumettre à l'Eglise militante, déclarant par là qu'elle avait un mauvais sentiment au sujet de l'article du *Credo* : « Une, Sainte, etc. », et qu'elle errait sur ce point ; disant qu'elle était immédiatement soumise à Dieu, en se référant à Lui et aux Saints de ses actes, et non au jugement de l'Eglise » (Quicherat, I, 313).

L'intention de perdre Jeanne, dans ce grief qui lui est fait, est évidente. Dire qu'on dépend directement de Dieu, et qu'on ne veut pas se soumettre à l'Eglise, c'est admettre implicitement qu'il peut y avoir opposition entre Dieu et son Eglise, que Dieu, par conséquent, ne garantit pas son Eglise de l'erreur, que l'Eglise de Dieu n'est pas infaillible, et qu'il *peut* y avoir des cas où un chrétien doit résister à l'Eglise, pour obéir à Dieu. C'est tout le dogme de l'Eglise qui est ainsi mis en cause. Les juges de Rouen ont bien vu qu'ils avaient là un moyen d'envelopper leur victime dans les filets d'une hérésie apparente.

Nous n'étudierons pas ici, en détail, toute cette partie du procès ; bornons-nous donc aux passages essentiels. Il se trouve justement que, dans Quicherat, ces passages sont donnés à la fois en latin et en français de l'époque. Les voici en français, en respectant la langue du temps :

« Respond que à l'Eglise militant, elle luy vouldroit porter honneur et révérence de son pouvoir. Et de se raporter de ses faits à l'Eglise militant, dit : « Il faut que je m'en raporte à nostre Seigneur, qui le m'a fait faire. »

« *Item*, interroguée s'elle s'en raporte à l'Eglise militant, quant ad ce qu'elle a fait : respond : « Envoyés-moy le clerc, samedi prouchain, et je vous en respondray. »

En cette première réponse, il y a de toute évidence un sens catholique : elle doit s'en rapporter à Notre-Seigneur, car elle est convaincue que c'est lui seul qui l'a conduite. Mais elle ne veut rien faire contre l'honneur et le respect dûs à l'Eglise militante.

Mais les juges ont vu dans son langage une hésitation, une sorte de réticence. Ils en ont tiré cette conclusion qu'en insistant un peu, ils l'amèneront à opposer l'Eglise à Dieu. Ils la tiennent et ne vont plus la lâcher.

Et voici le passage où apparaît la parole de Jeanne : « Dieu premier servi » (Quicherat, I, 324).

« Le samedi, dernier jour du mois de mars, de l'année 1430 (nouveau style : 1431, car l'année alors commençait à Pâques).

« Interroguée s'elle veult raporter au jugement de l'Eglise qui est en terre, de tout ce qu'elle a dit ou fait, soit bien ou mal, espécialement des cas, crimes et déliz que on luy impose, et de tout ce qui touche à son procès : respond que, de ce que on luy demande, elle s'en raportera à l'Eglise militant, pourvu que elle ne luy commande chose impossible à faire. Et elle appelle ce qu'elle répute impossible, c'est que les fais qu'elle a diz et fais, déclairez en procès, des visions et révélations qu'elle a dictes, qu'elle a faictes de par Dieu, et ne les révoquera pour quelque chose ; et de ce que nostre Sire luy a fait faire et commandé, et commandera, et ne le lesra à faire pour homme qui vive, et luy seroit impossible de les révoquer. Et en ce cas que l'Eglise luy vouldroit faire faire autre chose au contraire du commandement qu'elle dit à luy fait de Dieu, elle ne le feroit pour quelque chose. »

« Interroguée se l'Eglise militant luy dit que ses révélacions sont illusions ou choses dyaboliques, ou superticions, ou mauvaises choses, s'elle s'en raportera à l'Eglise : respond qu'elle s'en raportera à nostre Seigneur duquel elle fera tousjours le commandement : et qu'elle sçait bien que ce qui est contenu en son procès, qu'il est venu par le commandement de Dieu ; et ce qu'elle a affermé au dit procès avoir fait du commandement de Dieu, luy seroit impossible faire le contraire, elle ne s'en raporteroit à homme du monde, fors à nostre Seigneur, qu'elle ne feist tousjours son bon commandement. »

« Interroguée s'elle croist point qu'elle soit subjecte à l'Eglise qui est en terre, c'est assavoir, à nostre saint père le Pape, cardinaulx, arcevesques, évesques et autres prelas d'Eglise : *respond que ouil, nostre Sire premier servi.* »

« Interroguée s'elle a commandement de ses voix qu'elle ne se submecte point à l'Eglise militant, qui est en terre, ne au jugement d'icelle : respond qu'elle ne respond chose qu'elle prenane en sa teste : mais ce qu'elle respond, c'est du commandement d'icelle ; *et ne commandent point qu'elle ne obéisse à l'Eglise, nostre Sire premier servi.* »

On ne cessera plus de la tourmenter sur ce point. Et le motif principal donné pour sa condamnation à mort sera qu'elle « n'a pas voulu se soumettre au jugement de l'Eglise militante, ce qui semble s'élever contre l'article de foi : *l'Eglise une, sainte, catholique* ».

C'est le refrain qui se retrouve dans tous les avis des juges, appelés à proposer leur sentence sur son compte.

Ce premier point est donc bien assuré : en soutenant que Jeanne a voulu mettre une opposition entre l'Eglise et Dieu, et soutenir qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'à son Eglise, ce qui implique la faillibilité possible de l'Eglise, on entre à plein dans la perfidie des juges de Rouen. On est d'accord avec eux, on ne cherche pas plus qu'eux à comprendre le vrai sens des paroles de Jeanne.

Quel est donc ce vrai sens ?

II. — La vérité historique est que Jeanne n'a jamais eu l'idée qu'il pouvait y avoir opposition entre l'Eglise militante et Dieu. Mais ces mots *Eglise militante* contenaient pour elle une équivoque. S'agissait-il de l'Eglise de Dieu, en soi, ou bien de ceux qui, sous ses yeux, et dans son procès à elle, prétendaient la représenter ? Il est clair qu'il y a eu, dans son esprit à la fois simple, ignorant de toutes les subtilités et distinctions scolastiques, mais ferme, droit, merveilleusement clair et sincère, un flottement involontaire. Mais il existe au procès une réponse d'elle qui lève tous les doutes. Cette réponse est ainsi rapportée par Quicherat (I, 175) :

« Interroguée de dire s'elle se raportera à la déterminacion de l'Eglise : respond — : « Je m'en raporte à nostre Seigneur, qui m'a envoyée, à Nostre Dame et à tous les benoicts Saints et Sainctes de paradis. » Et *luy est advis que c'est tout ung de nostre Seigneur et de l'Eglise, et que on n'en doit point faire de difficulté, en demandant pour quoy on fait difficulté que ce ne soit tout ung.* »

Dans le texte latin du procès, cette dernière phrase est en style direct :

« *Et videtur mihi quod unum et idem est de Deo et Ecclesia et quod non debet fieri difficultas. Quare facitis vos de hoc difficultatem ?*

Voilà bien le cri de la conscience de « bonne chrétienne », selon le mot qu'elle ne cesse de répéter elle-même. Pas d'opposition entre l'Eglise et Dieu. Pas même de difficulté à ce sujet. Voilà un mot qu'il ne faut jamais oublier, quand on parle de Jeanne.

Mais il est aisé de comprendre que lorsqu'on prétend donner à l'Eglise de Dieu la figure charnelle de ses juges, elle hésite, elle cherche une issue, comme une victime traquée. Elle veut qu'on la conduise au pape. Elle s'en remet à Dieu. De l'Eglise triomphante, elle se sent bien sûre, mais de l'Eglise qu'on lui fait voir sur cette terre, à Rouen, elle voit bien qu'il doit y avoir des distinctions à faire, mais ne sait lesquelles. De là ses réponses réticentes et embarrassées. Ses juges le sentent et au lieu de l'éclairer, de l'aider, ils s'acharnent à l'embrouiller, pour mieux la perdre. Et cependant, ils font semblant de l'instruire. Il est difficile de les excuser en cela d'hypocrisie, car ils lui expliquent des choses bien inutiles pour elle, mais se gardent bien de lui signaler les issues possibles.

Essayons de le montrer.

On lui explique soigneusement la différence entre l'Eglise triomphante et l'Eglise militante, comme on le ferait au catéchisme. Mais on évite de lui apprendre ou de lui rappeler quels sont les organes de l'infaillibilité de l'Eglise militante. On lui laisse entendre, sans le dire, que ses juges, pour elle, *hic et nunc*, sont au nombre de ces organes, ce qui est faux et odieux !

Aussi est-elle en plein désarroi, comme il apparaît dans le passage suivant du Procès :

« Adonc luy fut dit que il y a l'Eglise triomphant, où est Dieu, les saincts, les anges, et les âmes sauvées. L'Eglise militant c'est nostre saint père le Pape,

vicaire de Dieu en terre, les cardinaulx, les prélas de l'Eglise et clergé, et tous bons chrestiens et catholiques ; laquelle Eglise *bien assemblée* — (notez cette expression vague, qui peut signifier le *Concile général*, qui n'est cependant pas nommé) — ne peut errer, et est gouvernée du Saint Esperit.

« Et pour ce, interroguée s'elle se veult raporter à l'Eglise militant, c'est assavoir c'est celle qui est ainsi déclairée : respond qu'elle est venue au Roy de France de par Dieu, de par la vierge Marie et tous les benoitz Sains et Sainctes de paradis — (cette énumération qui implique le culte de Marie et des saints, sera-t-elle aussi regardée comme un signe de protestantisme ?) — et l'Eglise victorieuse de là hault, et de leur commandement ; et à celle Eglise-là elle submeict tous ses bons fais, et tout ce qu'elle a fait ou à faire. Et de respondre s'elle se submeictra à l'Eglise militant, dit qu'elle n'en respondra maintenant autre chose. »

Un peu plus tard, peut-être sur un conseil bienveillant qu'on lui a suggéré, elle esquisse un recours au pape. Mais on esquive cette sorte d'appel. Ce n'est que lorsque la pauvre victime est complètement enferrée, qu'un canoniste expérimenté, Jean de Chatillon, va pas à pas lui faire repousser la soumission à l'Eglise militante. C'est alors que se joue son sort.

G. Hanotaux a bien mis cela en évidence [1] :

« Le 2 mai, écrit-il, en présence de soixante-trois assesseurs, une première admonestation lui est adressée, en « langue française ». Jean de Chatillon, ...la met en présence de la plus grave conséquence de son système : « Une révélation, qui serait faite par Dieu, doit toujours conduire à l'obéissance envers les supérieurs, envers l'Eglise, jamais à la désobéissance ; celui qui méprise l'Eglise méprise Dieu, celui qui écoute l'Eglise écoute Dieu... »

Le tout est de savoir si ces clercs représentent l'Eglise. Le tribunal sent-il sa faiblesse sur ce point ? A la fin de l'admonestation, le savant clerc fait un pas de plus : — « Si vous ne voulez pas croire à l'Eglise et à l'article du *Credo : l'Eglise, une, sainte, catholique*, vous serez déclarée hérétique et, par d'autres juges — juges séculiers — punie de la peine du feu. »

« On fait appel à sa haute raison, on met à l'épreuve son courage. Elle ne se laisse pas ébranler : — « Je ne vous dirai pas autre chose, et si je voyais le feu, je dirais ce que je vous dis et n'en ferais pas autre chose. » — « Si un concile général, c'est-à-dire notre Saint-Père le Pape, les cardinaux, les évêques, etc. étaient ici, ne voudriez-vous pas vous en rapporter et vous soumettre à ce sacré concile ? » — « Vous ne tirerez rien autre chose de moi là-dessus. » — « Voulez-vous vous soumettre à notre Saint-Père le Pape ? » La question est audacieuse, les juges étant décidés à ne pas tenir compte d'un tel appel. Ils ne prévoient pas la réponse si habile de Jeanne, déclinant une fois de plus la compétence du tribunal : « *Menez-m'y, je lui répondrai.* »

Il est évident qu'en tout cela Jeanne n'a rien dit contre la foi catholique. Elle ne repousse pas le concile général. Elle veut bien être conduite au pape. Mais tout cet étalage d'offres fallacieuses n'est que pour la duper plus complètement.

La fameuse scène de l'abjuration est une preuve de plus de cette volonté de la perdre. Quand elle dit nettement : « *Je m'en rapporte à Dieu et à Notre Saint-Père le Pape* », ceux-là même qui l'accusaient de ne pas se soumettre à l'Eglise militante, répondent : « qu'on ne peut aller chercher le Saint-Père si loin ; qu'elle tienne pour vrai ce que les clercs et autres gens à ce connaissant ont dit et décidé au sujet de ses dits et de ses faits ».

C'était glisser indûment de l'autorité infaillible de l'Eglise à l'autorité très faillible du tribunal. D'un bout à l'autre du procès, cette équivoque a été volontairement entretenue.

En définitive, il est faux historiquement que Jeanne ait refusé de se soumettre à l'Eglise, et qu'elle en ait appelé de l'Eglise à Dieu, comme si elle opposait l'une à l'autre, au sens où le firent les protestants au XVI^e^ siècle.

Elle appartient toujours à un temps où Dante Alighieri pouvait résumer les autorités qui conduisent au salut en ces vers fameux, que l'on peut citer en italien, sans les traduire, tant ils sont clairs :

> Avete il vecchio e il nuovo Testamento
> E il pastor della Chiesa che vi guida :
> Questo vi basti a vostro salvamento...

III. — S'il pouvait subsister un doute sur la parfaite orthodoxie de Jeanne, il serait levé, comme nous l'avons dit, par le double ou triple fait 1° de sa réhabilitation ; 2° de sa béatification ; 3° de sa canonisation.

On ne peut douter en effet que de même que la condamnation à Rouen avait porté sur sa prétendue hérésie contre *l'Eglise, une, sainte, catholique*, de même ce fut sur ce point que porta la réhabilitation.

Voici du reste, d'après Quicherat (II, 52), comment, pour préparer le procès de réhabilitation, fut présentée la réfutation du 12^e^ et dernier considérant de la sentence de condamnation à Rouen :

« Quant au dernier article, au sujet de la soumission à l'Eglise, il semble que ceux qui ont dressé cet article ont rapporté trop durement ses paroles. Si en effet nous voulons réunir toutes les réponses de Jeanne sur ce point, nous constaterons que, tantôt, en sa simplicité, elle n'a pas compris ce qu'était l'Eglise : tantôt elle a pensé que l'Eglise consistait en ces juges même qu'elle tenait pour suspects ; tantôt elle a craint la soumission au jugement, dans la pensée qu'en se soumettant au jugement, elle était déjà condamnée. Il apparaît en dernier lieu, dans la plupart des cas, qu'elle a eu un sentiment juste de l'Eglise et de sa puissance.

« En premier lieu, sa simplicité et le fait qu'elle ne comprenait pas suffisamment, apparaît en ce que, interrogée sur le point de savoir si elle voulait se soumettre à la détermination de l'Eglise, elle répondit que, quant à l'Eglise, elle l'aime et voudrait la soutenir de tout son pouvoir, pour notre foi chrétienne ; et qu'elle n'était pas telle que l'on dût l'empêcher d'aller à l'église et d'y entendre la messe. Par une certaine simplicité, en ce mot : *Eglise*, elle entendait l'enceinte des murs et de l'église matérielle. Peu après, une autre fois, elle dit qu'au sujet de ses dits et gestes, elle s'en rapportait à Dieu et à la bienheureuse Marie et à tous les Saints ; et qu'il lui semblait que c'était tout un de Dieu et de l'Eglise ; et que de cela il ne devait pas se faire de difficulté, disant : « Pourquoi faites-vous difficulté de cela ? » Et cela appert du procès, dans l'interrogatoire du 17 mars.

« En second lieu, elle a souvent rejeté le jugement de l'évêque lui-même, en demandant : si elle devait se soumettre à l'Eglise, qu'elle fût mise en présence d'hommes ecclésiastiques du parti de la France aussi bien que de l'Angleterre... Une autre fois, interrogée s'il lui semblait qu'elle devrait répondre plus pleinement devant le Pape, vicaire de Dieu, elle répondit en réclamant et demandant d'être conduite au Pape et que devant lui elle répondrait tout ce qu'il faudrait. Par quoi, il apparaît qu'elle a expressément décliné la ju-

[1] *Jeanne d'Arc*, Paris, Plon, 1911, page 308.

ridiction de l'évêque et demandé qu'on la remît au Pape... Bien plus, elle professa cela ouvertement au moment où la première sentence fut proclamée devant tout le peuple, et c'est alors que se montra la malice des juges ; car, interrogée si elle voulait rétracter tous ses dits et faits, qui sont réprouvés par les clercs, elle répondit : « Je m'en rapporte à Dieu et à notre seigneur le Pape. »

« Mais eux — les juges — voulant conduire à son terme la vengeance conçue, et n'étant pas respectueux de l'autorité du Siège apostolique, à qui, après l'inculpation de cette femme tous auraient dû humblement en déférer, surtout en matière de foi qui fait partie des causes majeures réservées au Siège apostolique, comme le proclament tous les canons, ils répondirent qu'il ne pouvait se faire qu'elle allât chercher le seigneur Pape si loin, et qu'il y avait des juges ordinaires dans son diocèse, et autres choses qui dérogeaient à l'autorité du Siège apostolique : en quoi peut-être les juges devraient être repris plutôt que Jeanne elle-même. Tout cela résulte du procès en sa fin, au 24 mai. D'où il ressort que son intention ne fut pas d'échapper au jugement du juge véritable et souverain, le Pontife romain, mais seulement à celui de ces clercs qu'elle voyait réunis pour conspirer à sa condamnation... »

Et le texte continue dans le même sens, pendant deux pages encore, pour attester que Jeanne voulut toujours être bonne chrétienne et ne jamais rien faire contre la foi.

Aux accusations portées contre les juges de Jeanne, dans cet acte, le tribunal chargé de la révision du procès, répondit finalement, après des mois et des mois d'audience, dont les actes nous ont été conservés, par une sentence où nous relèverons seulement les passages suivants, toujours traduits du latin (Quicherat, III, 359 et s.) :

« C'est pourquoi ces articles — ceux de la condamnation à Rouen, — nous les cassons, invalidons et annulons — *cassamus, irritamus et adnullamus* — comme étant faux, arrachés par ruse — *dolose extractos* — et sans rapport avec les aveux eux-mêmes — *a confessione eadem difformes*. Et ces articles que nous avons fait extraire du dit procès, nous décrétons ici judiciairement qu'ils soient lacérés... »

Et un peu plus loin :

« Nous disons, prononçons, décrétons et déclarons que les dits procès et sentence, contenant un dol, une calomnie, une iniquité, une contradiction, une erreur de droit et de fait manifestes, ainsi que l'abjuration dont nous avons parlé, les exécutions et toutes leurs suites, ont été, seront et sont nuls, invalides, annulés et réduits à néant.

« Et néanmoins, autant qu'il est besoin, la raison le commandant, nous les cassons, invalidons et annulons et privons de toute valeur, et la dite Jeanne et ses défenseurs et parents, nous les déclarons dégagés de toute note ou souillure d'infamie, en ce qui concerne ce qui précède, entièrement expurgés pour le passé et le présent, et en tant que nécessaire, complètement purifiés. »

Et ce jugement est daté du 7 juillet 1456.

Est-il nécessaire, après ce qui précède, d'apporter la confirmation des procès de béatification et de canonisation ? Qu'il nous suffise de rappeler les paroles suivantes de Benoît XV, dans son discours aux pèlerins français, au lendemain de la canonisation de Jeanne d'Arc, qui avait eu lieu le 16 mai 1920 :

« Quelle voix plus puissante que celle d'un décret de canonisation aurait pu porter au-delà des mers le nom de l'héroïne française ? Et quelle voix encore aurait pu en proclamer plus éloquemment et plus universellement les mérites que celle d'un décret de sanctification, dont l'écho arrivera jusqu'aux extrémités de la terre ?...

« Jeanne d'Arc est sainte, c'est pourquoi on ne doit imaginer aucun défaut en la vierge de Domremy : c'est pourquoi toute grandeur, toute beauté de vertu doivent se supposer en elle. Oh ! sublime éloquence d'un décret de canonisation, qui confirme non seulement les travaux des historiens, mais les fait rayonner bien plus loin que ne sauraient aspirer les publications des savants, et qui donne surtout à ces dernières cette certitude de vérité et cette universalité de doctrine, auxquelles ne pourraient prétendre par eux-mêmes les ouvrages les plus pensés, les élucubrations les plus approfondies des sages de la terre !... »

Qu'on juge, en entendant ce langage d'un pape, s'il est raisonnable de faire de Jeanne d'Arc un « précurseur » du protestantisme !

L. CRISTIANI.

Q. — J'ai lu, dans la préface d'une monographie, sous la signature d'un prélat réputé bon théologien, que le corps du Christ restait présent dans l'âme du communiant après la corruption des espèces eucharistiques. Et voici les raisons qu'il en donne : l'humanité du Christ persisterait « par le fait de l'état spirituel conféré à l'humanité du Sauveur après la résurrection ». Alors, ce corps « est envahi par les puissances spirituelles » ; il est « spiritualisé ». De cette spiritualisation, commune à tous les ressuscités, le Christ a bénéficié : « Comme les esprits, il est partout et peut agir en même temps partout ».

Que faut-il penser de telles affirmations ?

R. — 1° Relevons tout d'abord une expression dont nous avons déjà, jadis, souligné l'inexactitude :

C'est d'une manière assez impropre que l'on parle de la présence de Jésus-Eucharistie *dans l'âme* de celui qui l'a reçu. Jésus-Eucharistie, ce n'est pas la grâce produite dans l'âme par le sacrement de l'autel, ce que les théologiens appellent *res sacramenti*. Jésus-Eucharistie, c'est le corps et le sang du Sauveur, encore réellement présent sous les espèces sacramentelles..., tant que ces espèces ne sont pas corrompues. C'est ce que les théologiens appellent *res et sacramentum*. Ne parlons donc pas de l'âme du communiant comme réceptacle de Jésus-Eucharistie : ce n'est pas l'âme, c'est le corps du communiant qui reçoit avec les espèces le vrai corps, le vrai sang et, par concomitance, l'âme, la divinité de Jésus. Cette présence *corporelle* des espèces sacramentelles contenant le corps et le sang du Sauveur est le mode sensible prévu, voulu, institué par Jésus-Christ pour permettre au sacrement de produire *dans l'âme* du chrétien la grâce, fruit du sacrement. (Cf. *Ami*, 1926, p. 247-8).

2° Il faut affirmer que la permanence des espèces eucharistiques est la *condition absolue* de la permanence de la présence réelle du corps et du sang du Christ. C'est là une affirmation tellement reçue dans l'enseignement catholique qu'on ne saurait s'en écarter sans pécher gravement contre la foi.

La permanence des accidents du pain et du vin est la condition de la présence sacramentelle de Jésus-Christ au double point de vue du lieu et du temps. En effet, le corps et le sang du Sauveur ne peuvent être sacramentellement présents que là où se trouvent les espèces des éléments transsubstantiés ; et cette présence sacramentelle ne peut durer qu'autant que les espèces (ou dimensions) du pain et du vin consacrés continuent de subsister. *Patet quod remanentibus dimensionibus, quæ sunt fundamenta aliorum accidentium, remanet vere corpus Christi in hoc sacramento* (S. Thomas, III^a^, q. 76, a. 8). Les espèces eucharistiques ont donc un rapport tout spé-

cial avec le corps et le sang de Jésus-Christ. Ce n'est point seulement une relation de proximité ; c'est une véritable connexion entre les espèces sacramentelles et la substance du corps et du sang du Sauveur ; et, comme cette union n'a pas d'analogue, on la nomme à bon droit « union sacramentelle ». Elle est tout aussi surnaturelle et mystérieuse que la transsubstantiation dont elle résulte d'ailleurs : *speciebus corpus Christi modo ineffabili conjungitur* (S. Thom. *IV. Sent.*, dist. II, q. 1, a 1, sol. I, ad. 1. — N. Gihr, *Les sacrements*, tr. fr., t. II, p. 161).

Gihr note opportunément que cette « union sacramentelle » n'est pas du même genre que l'union de la substance et des accidents. Il y a seulement analogie, en ce sens que, de part et d'autre, on retrouve la relation *de contenant à contenu*. Les espèces sacramentelles ne sont pas inhérentes au corps et au sang du Sauveur, mais elles sont signe *désignant* ce corps et ce sang et les *contenant* en réalité. C'est ce signe sacramentel qui localise le corps eucharistié.

Dans son *De sanctissima Eucharistia* (Malines, 1933, p. 91), Van Hove présente avec plus de précision peut-être la même vérité :

La vérité des paroles de la consécration exige que le corps du Christ soit rendu présent au lieu de la substance du pain sous ses espèces. En effet, le pronom « ceci » désigne quelque chose, ce qui est tenu dans les mains (du prêtre) et possède les apparences du pain. De cela et de cela seulement il est dit : c'est le corps du Christ. Donc, à la consécration, le corps du Christ est rendu présent sous les espèces du pain et non ailleurs. C'est pourquoi le corps du Christ est dit être contenu sous les dimensions du pain. Cela ne signifie nullement que ce corps est affecté de ces dimensions, mais qu'il prend la place de la substance du pain qui était connaturellement contenue sous ces dimensions [1].

Par là apparaît une raison nouvelle montrant la nécessité, dans la transsubstantiation, de la permanence d'un élément du pain, savoir les accidents. Si ceux-ci cessaient d'exister, le corps du Christ ne pourrait être là où se trouvait auparavant la substance du pain : le corps du Christ n'aurait plus, en effet, aucune relation au lieu susdit : *nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum prædictum* (S. Thom., *Cont. Gent.*, IV, 63).

Il faut également dire que les espèces sacramentelles *signifient* et *conservent* la présence eucharistique. Elles la signifient, montrant la présence du Christ sous les espèces du pain et du vin et non en dehors d'elles, car c'est seulement « ceci », c'est-à-dire ce que contiennent les espèces, qui est le corps du Christ. Elles conservent la présence réelle, car une fois corrompues, elles ne sont plus espèces du pain et du vin et donc ne contiennent plus le Christ. Derechef, les paroles de la consécration rendent le Christ présent exclusivement sous les espèces du pain et du vin désignées par le pronom « ceci ». Sans doute, il n'est pas expressément défini que la présence du Christ cesse par la corruption des espèces — que cette corruption ait lieu dans le communiant lui-même, ou à l'autel, ou ailleurs — mais cette vérité ressort de ce qui vient d'être dit et concorde avec la pratique de l'Eglise.

Toutefois, s'il n'est pas défini que la présence sacramentelle du corps et du sang du Christ cesse aussitôt que les espèces sont détruites ou se corrompent, l'Eglise s'est prononcée très nettement sur la permanence du corps et du sang tant que subsistent les espèces et quelles que soient les raisons invoquées pour soutenir une opinion contraire. Ainsi Grégoire XI, en 1371, a condamné l'opinion de deux franciscains, Pierre de Bonagète et Jean de Latone, préconisant la disparition du corps du Christ lorsque l'hostie, les espèces demeurant, est jetée dans un cloaque ou dans un lieu honteux, est dévorée par des souris ou mangée par un animal ou enfin est, soit par un juste ou un pécheur, non avalée mais broyée sous les dents (Denz.-Bann., n° 578 - 580). Et le concile de Trente, relevant une affirmation luthérienne de la formule de concorde de Wittemberg — en dehors [de la communion], le corps du Christ n'est pas présent (voir J.-T. Müller, *Symbolische Bücher der evangelischen Kirche*, Gütersloh, 1898, p. 649) — a porté expressément le canon suivant :

Si quelqu'un dit qu'une fois la consécration terminée, le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne sont pas dans l'admirable sacrement de l'eucharistie, qu'ils n'y sont que pendant l'usage, lorsqu'on le reçoit, mais ni avant ni après ; et que le vrai corps du Seigneur ne demeure pas dans les hosties ou parcelles consacrées qu'on garde ou qui restent après la communion, qu'il soit anathème (Sess. XIII, can. 4 ; Denz.-Bann., n° 886).

Une prise de position aussi nette du magistère ecclésiastique sur la présence réelle tant que durent les espèces sacramentelles équivaut, à coup sûr, ou tout au moins nous permet de conclure à cette autre affirmation que, les espèces disparaissant pour une cause ou pour une autre, la présence réelle cesse également. On peut considérer cette vérité comme théologiquement certaine ou même proche de la foi.

3° Nous ne saurions donc admettre avec l'auteur de la préface signalée que « le corps du Christ reste présent dans l'âme du communiant après la corruption des espèces sacramentelles », et l'on vient de dire quelle note théologique devrait être appliquée à semblable assertion.

Quant aux raisons invoquées par cet auteur en faveur de son étrange opinion, elles appelleraient maintes réserves. « L'état spirituel est conféré à l'humanité du Sauveur après la résurrection ». Ce corps « est envahi par les puissances spirituelles » ; il est « spiritualisé ». — Evidente allusion à I Cor., XV, 44-49 :

Il est semé corps animal, il se relève corps spirituel. S'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel. C'est ainsi qu'il est écrit : « Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante » (Gen., II, 7) ; le dernier Adam [a été fait] esprit vivifiant. Mais [ce n'est] pas le spirituel [qui a été fait] en premier lieu, mais l'animal. Le premier homme [est] de la terre, fait de poussière ; le second homme [est] du ciel. Tel celui qui [est] de pous-

[1] L'explication thomiste est ici parfaitement cohérente avec le dogme de la présence réelle par la transsubstantiation. Jésus-Christ se trouve tout entier là où se trouve la substance de son corps ; car étant donné l'absolue intégrité du corps vivant et glorieux, il est dans l'Eucharistie *avec* tout ce qui constitue l'intégrité de sa personne. Mais, comme il est présent *par* sa substance et non en raison de la juxtaposition de ses dimensions aux dimensions de l'hostie, il n'est pas localisé d'une manière circonscrite par le lieu occupé par les espèces sacramentelles. Le corps du Christ devient présent sous les espèces, une ou multipliées, entières ou divisées, juxtaposées ou distantes, uniquement parce que, par suite de l'admirable conversion de la substance du pain en la substance du corps, les dimensions du pain contiennent désormais la substance du corps du Christ. Partout où seront les dimensions du pain, le corps du Christ sera présent, sans qu'il y ait, dans ce corps sacré et glorieux, la moindre modification, la moindre division, la moindre multiplication. La distance, la division, la multiplication, le mouvement n'atteignent que les espèces, dont la localisation situe, par rapport à nous, la présence du corps eucharistié. *Les présences eucharistiques sont multipliées, mais non le corps de Jésus-Christ lui-même.*

> sière, tels aussi ceux [qui sont] de poussière ; et tel le céleste, tels aussi les célestes. Et de même que nous avons porté la ressemblance de celui [qui est] de poussière, puissions-nous porter aussi la ressemblance du céleste. (Trad. du P. Spicq, O. P., *Bible Pirot-Clamer*, XI (*b*), p. 289).

Une interprétation de ce texte difficile doit être dès l'abord éliminée, celle que semble cependant adopter l'auteur incriminé par notre correspondant : corps spirituel = esprit. L'auteur de la préface ne conclut-il pas, en effet : « Comme les *esprits*, il est partout, etc. » S. Thomas donne d'excellentes raisons pour exclure une interprétation aussi stricte du mot spirituel :

> Certains hérétiques, au dire de S. Augustin... ont prétendu que, à la résurrection, le corps deviendrait esprit, selon le mot de S. Paul entendu littéralement. — C'est impossible. D'abord, parce que le corps ne peut devenir esprit, puisqu'il n'y a pas de matière commune à l'un et à l'autre ; ensuite, parce que, s'il en était ainsi, l'homme, naturellement composé d'une âme et d'un corps, ne ressusciterait donc pas ; enfin, parce que si c'eût été la pensée de S. Paul, il aurait aussi bien pu dire que le corps ressusciterait âme, ce qui est évidemment faux. (*Somme théol.*, Suppl. q. 83, a. 1, éd. Revue des Jeunes, *La Résurrection*, tr. Folghera, p. 189).

En quel sens devons-nous entendre l'expression « corps spirituel » ? Le P. Spicq l'explique dans son commentaire, dont la lettre et l'esprit restent fidèles à l'enseignement de S. Paul et à la doctrine thomiste. Ce commentaire porte principalement sur les deux oppositions : *seminatur in infirmitate, surget in virtute ; seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.*

> L'ἀσθένεια (*infirmitas*) est une propriété de la σάρξ. La chair sans force sur la terre acquerra à la résurrection la δύναμις, vertu divine par excellence. Ce terme désigne d'abord le pouvoir ou mieux la capacité de faire quelque chose, d'où : la force. Tout être, plante, animal, homme a sa δύναμις qui lui permet d'achever sa nature ; tout ce qui fait subsister et mouvoir le cosmos est δύναμις. Mais Dieu seul peut tout, et il est à la source de toute force. Comment donc comprendre cette participation particulière de la δύναμις des corps ressuscités à la δύναμις de Dieu ? Puisque c'est le poids de la chair qui rend l'homme sans force, ἀ-σθένος, la gloire et la puissance divine ne se manifesteront en lui que dans la mesure où elles triompheront de cette résistance. Or la caractéristique des corps ressuscités est d'ignorer cet obstacle ; ils ne seront plus charnels, mais spirituels. A la relation ἀσθένεια-σάρξ s'oppose la relation δύναμις-πνεῦμα (Rom., VIII, 26 ; cf. l'association force-esprit, Luc, I, 35 ; IV, 14, 36, etc.).
>
> Le corps ressuscité ne sera plus, en effet, un corps de chair et de sang... car ce corps-là comme tel est voué à la mort et à la corruption et donc incapable de recevoir, d'une manière stable, des attributs divins (cf. Eccli., XIV, 18 ; Matth., XVI, 17 ; Jo., I, 13) : ce ne sera pas non plus seulement un σῶμα ψυχικόν, car la ψυχή n'est que le principe de la vie naturelle qui relève de l'ordre du monde créé, et ne possède pas par elle-même la δύναμις. Mais il sera élevé à la condition de πνευματικόν ; le πνεῦμα étant le principe de la vie dans le monde divin et faisant du baptisé une « nouvelle créature » (II Cor., V, 17) ; entendons qu'à la résurrection, chacun retrouvera bien son propre corps [2], mais transformé (μετασχηματίσει, Phil. III, 23), dégagé des servitudes de la chair et donc parfaitement souple sous la motion de l'esprit, partie de l'âme du juste où habite dès maintenant le πνεῦμα Θεοῦ à titre de prémices (Rom., VIII, 11, 23), mais sous un mode nouveau et plus parfait chez les bienheureux. Celui-ci reçoit de l'Esprit divin une vigueur, une δύναμις qui le pénètre profondément, non seulement dans son esprit et dans son âme, mais jusque dans son corps... (p. 288-89).

S. Thomas, dans l'article cité, explique ce que sera cette pénétration de la force de l'Esprit dans le corps ressuscité. Il ne s'agit ni de modifier les dimensions normales du corps, ni d'accorder à ce corps des éléments qui en changent la nature : « La seule véritable explication, c'est que cette perfection corporelle que nous appelons la subtilité (le corps spiritualisé) résultera du domaine de l'âme glorifiée sur le corps dont elle est la forme, domaine tel que le corps glorieux pourra être dit spirituel, c'est-à-dire entièrement soumis à l'esprit. » Si spiritualisé que soit le corps ressuscité, il demeure donc matériel : que serait un corps sans matière ?

4° En terminant, une simple remarque sur la dernière phrase soumise à notre examen : « Comme les esprits, il est partout et peut agir en même temps partout ». Rien n'est plus contraire à la vérité philosophique qu'une telle affirmation. L'ubiquité est un attribut exclusivement divin. L'esprit pur, par lui-même n'est nulle part ; il échappe aux lois du temps comme de l'espace. Aucune durée de temps n'est assignable aux esprits, parce qu'ils échappent aux lois du mouvement. Aucune localisation ne peut leur être assignée, sinon en raison de leur action sur un lieu ou un objet déterminé. D'après S. Thomas la puissance d'action d'un esprit pur n'est pas nécessairement absorbée en un seul endroit. Mais de là à affirmer que l'action d'un esprit peut se faire sentir « en même temps partout », il y a un abîme. Voir *Ami*, 1947, p. 330 ; 1948, p. 590-91.

Un peu de philosophie sérieuse est souvent utile pour éviter des divagations théologiques.

A. MICHEL.

N. B. — On pourrait toutefois donner un sens acceptable à la permanence du Christ dans l'âme, après la communion, une fois les espèces sacramentelles disparues. Sous l'aspect proprement sacramentel, l'Eucharistie est un instrument dont se sert la divinité pour nous communiquer sa vie. Pour produire cet effet, un contact passager suffit avec les espèces sacramentelles contenant le corps et le sang du Sauveur. Mais l'effet dernier de l'Eucha-

[2] Le P. Spicq renvoie ici aux quatre τοῦτο de I Cor. XV, 53 : « Il faut que *ce* [corps] corruptible se revête d'incorruptibilité, que *ce* [corps] mortel se revête d'immortalité. Mais lorsque *ce* [corps] corruptible se sera revêtu d'incorruptibilité et que *ce* [corps] mortel se sera revêtu d'immortalité... » C'est donc bien *le même corps* qui ressuscitera sous un nouveau mode d'existence. Et, en bon théologien thomiste, le P. Spicq affirme que « l'identité de l'âme, par son « information » d'une matière première, puissance pure, assure l'identité physique du ressuscité. L'âme, en effet, forme substantielle, confère au corps sa réalité de substance et son existence même ; dans sa survie, elle conserve « les principes actifs de la vie individuelle, de corporéité, d'acte substantiel et d'être foncier, qu'elle conférait jadis à la matière dont elle faisait son corps et sa chair », et peut ainsi refaire son propre corps avec n'importe quelle matière première en elle-même indéterminée (p. 289). Cf. E. Hugueny, *Résurrection et identité corporelle* dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, 1934, p. 94. Explication que nous avons nous-même toujours proposée, comme authentiquement thomiste, *Ami*, 1929, p. 250-51 et surtout D. T. C., art. *Résurrection des morts*, t. XIII, col. 2555-2565.